

由女阴崇拜探溯黄帝的原型

龚维英

衡诸社会发展史，黄帝生活的年代是母系氏族社会即“母权制”时代，无怪乎自闻一多先生而下，学术界已论证黄帝为女性矣。进一步考索，黄帝的本来面目不仅仅是女性，乃女阴的人格化或神化而已。黄帝产生于原始社会女性生殖器崇拜的时代，所以如此。

一

1987年，我发表了《女媧本来面目探源》^①，说人类伟大的母亲女媧的原貌是女性生殖器，现在又阐发黄帝原型是女阴的观点。

早在本世纪三十年代，闻一多先生著《五帝为女性说》，时人非之。原文未见，杨宽先生《中国上古史导论》第十八篇《综论》对此有所评说^②。闻氏论说的“五帝”包括黄帝，证据虽不知其详，根据我的探索，认为闻先生言之有理。这是正式论证黄帝为女性之始。后来四十余年，对此似未引起注意，罕闻有何新的论著问世。

到了八十年代中期，郑慧生著《我国母系氏族社会与传说时代——黄帝等人为女人辨》^③，洋洋洒洒，详加论证。郑氏的论点自应加以肯定。后来，我在研讨神话领域雷神的性别随着“母权制”与“父权制”的递嬗而变异时，发表了《试论雷神性别的演变》^④。由于黄帝在古神话世界亦具有雷神神格，故而论及了这位古帝，说她（他）有一个由女而男的衍变过程。但很少读到对黄帝系女人持否定态度的有份量的论文。

黄帝的性别原来系女性的证据大体是：

“轩辕，黄龙体。前大星，女主象。”

“黄帝，主德，女主象也。”（《史记·天官书》）

“轩辕，黄帝之神，黄龙之体也；后妃之主……南大星，女主也。”

“太白犯轩辕大星。占曰：‘女主忧。’”

“荧惑犯轩辕大星。占曰：‘女主忧。’”（《晋书·天文志》）

另若《淮南子·天文训》云：“轩辕者，帝妃之舍也。”《后汉书·郎顗传》言：“轩辕者，后宫也；荧惑者，至阳之精也。”所谓“荧惑犯轩辕”之类，即指阴阳交感。那么，和“至阳之精”荧惑相对应的轩辕（黄帝），必是“至阴”即女人了。准此，《大戴礼·帝系》说的“少典产轩辕，是为黄帝。黄帝产玄嚣……”、“黄帝产昌意……”等语，可获得确证。《说文·文部》：“产，生也。”《正字通》：“妇人生子曰产”。如此种种，已足证黄帝是个“巾帼”英雄了。华夏族团于肇始之初，有此女主（部落大酋长），亦能自豪于世矣。按社会发展来看，在原始公社时代，“母权制”早于“父权制”，无怪其然。

至于黄帝娶妻事，那当是在历史的脚步进入原始父系氏族公社后的事。“母权制”的颠覆，乃是女性所遭受的具有全世界历史意义的失败。丈夫在家中已掌握了管理权，而妇女则

失掉了自己的荣誉地位，降为奴仆”^⑤。黄帝要保持过去“自己的荣誉地位”，必须男性化，从而娶妻生子。对此，我有专文详论，不赘。

由黄帝系女性出发，我们还可以寻根刨底，用力抹去历史尘埃，掀开文明面纱，察看其真面目。黄帝之所以是女性，原来由于她系牝器的人格化。在女阴崇拜的太古，类此之事屡见不鲜，容后详论。

二

黄帝者，黄土高原的统治者也。

《史记·封禅书》：“黄帝得土德，黄龙地螾见。”《集解》引应劭曰：“螾，丘蚓也。黄帝土德，故地见其神。蚓大五六围，长十余丈。”复引韦昭曰：“黄者地色，螾亦地物，故以为瑞。”世界上无有如此之大的蚯蚓，因称“地见其神”，盖亦黄龙之伦。反正龙是神物，“能幽能明，能细能巨，能短能长”（《说文·龙部》），教人捉摸不定。今人尚呼蚯蚓为“地龙”。《史记·五帝本纪》索隐也说：“有土德之瑞，土色黄，故称黄帝。”《淮南子·天文训》则谓：“中央土也，其帝黄帝，其佐后土，执绳而制四方。”是黄帝总与土地相粘连。

事实上，“黄帝即是后土，……以土象征母，所谓人生于土，即是人生于母。”《白虎通义》言：“地载万物者，释地所以得神之由也。”英语犹称大地为Mother earth。此悉与黄帝的地母（媪）身份合。地下常出土远古妇女偶像，“原始社会的妇女偶像不仅是对妇女的尊敬，也是土地、生育的象征”，“因此出现了地母崇拜。”原来，初民把大地孕育和负载万物同母亲的生育与乳养孩子，等量齐观。他们往往天真地探索：“嫩绿的麦苗是从大地内长出来的，难道大地也当真和人类所熟知的具有生殖功能的妇女一样能怀孕吗？”^⑥黄帝的化身既然就是地母，为女性必矣。

有学者指出：“在古代和原始民族中，以蛇象征‘地’、‘蕃殖力’、‘女性’或‘阴司’等等，是常见的。……在原始的神话传说中，蛇又往往与女性相联系”。《诗·小雅·斯干》就已说过：“维虺维蛇，女子之祥。”此殆与蛇出入于地有关。上古龙、蛇极少殊异，甲金文写法几无区别。《左传》、《孟子》等先秦古籍亦常“龙蛇”并举。考究起来，蛇是大千世界实际存在之物；龙则为蛇的神化罢了。故闻一多先生谓：“龙者只有一种大蛇。”以此来观察黄帝，不仅黄帝是女性、黄龙体、其神“地螾”之类，豁然贯通，而且尚可引申出黄帝等同女娲，本来面目原是女阴的结论。“蕃殖力”或“生育的象征”之类观念，在女性生殖器崇拜时代的人们看来，其具体形象即为女阴。黄帝的“帝”便系牝器。

卫聚贤先生说：“在新石器时代的彩陶上多有三角形如‘▽’的花纹，即女子生殖器的象征。此三角形后演变为上帝的‘帝’字。铜器的‘▽己且丁父癸’鼎，及‘▽己且丁父癸’卣，上一字‘▽’为帝”。辽河流域的红山文化器皿纹饰中多“▽”形；殷、周甲金文的“帝”字的主要组成部分的“▽”，都应该如卫氏的训释。所以，郭沫若先生谓：“帝之用为天帝义者，亦生殖器崇拜之一例也。”“在初意本尊严，并无丝毫猥亵之义。”^⑦移来阐述黄帝之“帝”，正相宜也。

前引《史记·天官书》，称“黄帝，主德”；《封禅书》亦云：“黄帝得土德。”德，繁殖也。《管子·心术》言：“化育万物谓之德。”在这儿，黄帝与女娲之间几乎能够画上等号了。《汉书·郊祀歌》：“后土富媪，昭明三光。”犹如歌唱黄帝或女娲矣。《郊祀

歌》还唱道：“惟泰元尊，嫫神蕃厘。”蕃厘正谓其“化”生万物也。“女媧地出”（《抱朴子》内篇《释滞》），故《说文·女部》谓：“媧，古之神圣女，化万物者也。”这和“黄帝得土德”事实上毫无二致。《淮南子·说林训》有一条材料，以“黄帝生阴阳”始，以“此女媧所以七十化也”终，即非不可理解了。正由此也，土地生长的五谷，也就叫作“地德”。《淮南子·俶真训》云：“食于地德。”注：“地德，五谷也。”地，从“也”而“也”正是“女阴”（《说文·一部》）。

三

前文已言，我在《女媧本来面目探源》中已依据地下文物、古籍材料和民风民俗等各个方面，详细论证人类伟大母亲女媧的本相原来是女阴。如果把黄帝与女媧作一简要对比，那么，黄帝原系女性生殖器之人神化，就洞若观火矣。

下面，试列表给女媧和黄帝作个比较。

女媧（苗蛮族团）

- 一、阴帝（《淮南子·览冥训》高诱注）。
- 二、重整天地，“断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水”（《淮南子·览冥训》），功烈甚伟。

三、“乘雷车，服应龙，……前白螭，后奔蛇，浮游逍遥，道鬼神，登九天”（同上引）。

- 四、置婚姻，为高媒（《风俗通义》）。
- 五、一日七十化（《天问》王逸注）；“抟黄土做人，……引绳于泥中，举以为人”（《风俗通义》）。

六、云姓（《路史·后纪》注引《洞神八帝妙精经》）；蛇躯（《鲁灵光殿赋》）；地出（见前引）。

- 七、列为“三皇”之一（《春秋运斗枢》、司马贞《三皇本纪》等）。

黄帝（华夏族团）

- 一、女主（见前引）。
- 二、廓清宇内，诛蚩尤于中冀，“以甲兵辟怒”（《逸周书·尝麦解》）；居于中土，“而制四方”（见前引）；掌握理洪息壤（《山海经·海内经》袁珂注），威势赫赫。

三、雷神（见前引）：“合鬼神于西泰山之上，驾象车而六蛟龙。……风伯进扫，雨师洒道；虎狼在前，鬼神在后”（《韩非子·十过》）；“令应龙”（《山海经·大荒北经》）。

- 四、主德，管蕃殖（见前引）。
- 五、生阴阳（见前引）；廿五子（《史记·五帝本纪》）；以黄土之色为瑞（见前引）；执绳制四方（见前引），众族祖神。

六、以云纪（《左传》昭十七年）；黄龙体，土德（见前引）。

- 七、列为“三皇”之一（《尚书序》、《帝王世纪》等）。

以上的对比，极其粗略。看来，女媧本来面目是女性生殖器如可以成立，黄帝亦大致如是了。虽然一系苗蛮，一属华夏，但均是原始社会女性生殖器崇拜的产物。周予同先生说得很透彻：“所谓生殖器崇拜，实是原始社会之普遍的信仰。盖原始社会，智识蒙昧，对于宇宙间一切自然力，每每不能求得合理的解释，而遽加以人格化。他们对于这产生生命之生

殖力，认为不可思议，因与以最高的地位，而致其崇拜，实很普通而自然。”^⑥准此，黄帝（以及女娲等古人帝、神祇）是由代表生殖力的牝器而人（神）格化，即非不可思议了。

苏联柯斯文指出：“在母权制早期，人们认为生男生女，没甚差别；但到了发展的母权制阶段，人们就不重生男重生女了。”因为彼时的妇女“不但在家族以内，并且在社会关系上，也显然处于优越地位。”她们是勇士，例如“母权制时期之模糊的回忆”的“普及于全球各地的关于女儿族或亚马孙人的传说”，便说在亚马孙“这一族人中间，妇女占着统治地位；她们特别好战，特别勇敢；她们为了便于拉弓射箭而把右乳烧掉或割去”^⑦。华夏族团远古由女阴而人格化的女性大酋长黄帝，虽然战胜蚩尤，武功显赫，但较之亚马孙妇女之出奇的勇武，似亦瞠乎其后者。

柯斯文还揭示：“在发展的母权制下，宗教是沿着自然崇拜的路线发展的。”所以“自然力和自然因素被赋与妇女的形象，它们的精灵也都有女性的称号。”^⑧前面说过，在初民看来，生殖力本系一种伟大的自然力；生殖器崇拜正是自发的原始宗教的重要内涵。可是，“随着向父权制的过渡，妇女在宗教中的主导作用被男子排挤掉了，女性的精灵变为男性的精灵。”^⑨由此可见，黄帝（或女娲们）的变迁，是与历史发展同步的。那就是——

女阴→女帝（神、人）→男帝（神、人）
男根

黄帝完成了发展的全过程；女娲则滞留于第二个阶段，因由详拙文《女娲本来面目探源》^⑩。男根的人神化可以帝喾作代表（详后）。

四

普列汉诺夫说过：“人是社会环境的一个产物。至于神灵，是人按照自己的模样造出来的”。故而人的意志便是神的意志。人可以用自己的形象赋予万物，使万物有灵，草木禽兽、水火日月都得以人格化。人也可以用自己躯体的某个部分塑造出神灵来。“有神十人，名曰女娲之肠，化为神”（《山海经·大荒西经》）。但更多的却是男女生殖器官的神化。例证中外多有，试举几则，作为黄帝乃女阴的人（神）格化的佐证。

例证之一：云南哈尼族古神话谓，太古时洪水滔滔，绝灭万物。幸存的只有两个女性（孤女、寡妇）。她俩受动植物的“灵魂”所“感”，化生万物。胸以上生出飞鸟，腿以下诞出走兽；唯有人产自妈妈的生殖器。于是，人就成为重新展现姹紫嫣红的大千世界的主人，成为万物之“灵”。哈尼族图腾崇拜的对象便是女阴。

图腾是氏族标志，也是最初的神。哈尼族以女阴作图腾，可以作黄帝（以及女娲等）系女阴之神化的比较研究资料。类此事例域外也时有所闻。譬如，“在非洲的马绍纳人和马塔贝勒人中，‘图腾’这个词也表示‘姐妹的阴门’”。而澳洲的土著克里克人还有以“阴毛”作氏族图腾的。图腾在初民看来，是本氏、部落的渊源所自，“具有维系部落成员的魔力”。显系神圣不可侵犯，万难亵渎。

例证之二：我国上古“五帝”之一帝喾，原型是男根。印度教三大主神之一湿婆（梵文Siva）亦然。湿婆是毁灭之神，佛教经典称作“自在天”。“印度教认为‘毁灭’有‘再生’的意思，故表示生殖能力的男性生殖器‘林伽’被认为是他的象征，受到教徒的崇拜”。湿婆人（神）格化后，始得娶妻生子。妻是雪山神女，儿子是象头神迦楼陀（梵文

Skanda)。

例证之三：古希腊神话素称瑰丽宏伟。希腊神话的爱与美之女神阿芙洛狄特 (Aphrodite) 却同样是男根变异而化生。希腊诸神中堪称脅宿的地母盖娅 (Gaea)，对她的丈夫乌拉诺斯 (Uranus) 虐神的行为不满，就唆使其子克罗诺斯 (Cronos) 用大镰刀阉割父亲。割下的男根扔进大海，海水泡沫内因而诞出了阿芙洛狄特。这个喜欢引蜂惹蝶的女神的神庙女祭司，必须卖淫为她献祭。据说这一事实“直接起源于群婚制，起源于妇女为贱卖贞操权利而作的献身牺牲”^①。

到了罗马时代，阿芙洛狄特与果园丰收女神相糅合，成为名震遐迩的爱与美之女神维纳斯。如果追究起来，维纳斯在古罗马的神话传说中，其原型却是一个硕大的女性生殖器。

例证之四：先秦时代春秋末期的哲理诗《老子》说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地之根。绵绵兮其若存，用之不勤（尽）。”（六章）这个“玄牝”（玄妙莫测的牝器）存在于杳冥的太空，万物由此而生。玄牝硕大无俦，但却似有若无；它即“天地之根”。此乃初民对世界万物之发生的一种朴素解释。云南剑川石窟白族群众崇奉的女阴石“阿央白”，与玄牝从属于一个范畴。阿央白女阴符号是“△”，和帝之初文“▽”相类，只尖朝上是其差异。生殖器崇拜绵延而下，诸如埃及金字塔、基督教十字架“都是西方古代民族对于性器官一种象征之遗留的痕迹。”

初民为什么把自然力（生殖力）赋予人的形象？普列汉诺夫的回答是：“因为人用同自身类比的方法来判断这些现象和力量；在他们看来世界似乎是有灵性的；现象似乎是那些与他们本身一样的生物，即具有意识、意志、需要、愿望和情欲的物的活动结果。”妈妈生娃娃是初民所习见。当他们观察了男女身上各自不同的性器官，在惊诧生殖力伟大之余，给牝器或牡器以人（神）格化，造出新的神祇来，并非不可理解之事。

假如进一步探索，初民的造神和给物以“灵”性而使其获得“人”的形象，也有其潜在的积极意义。列宁说过：“世界不会满足人，人决心以自己的行动来改变世界。”“人的意识不仅反映客观世界，并且创造客观世界。”原始人由于生产力过于低下，只有创造神来表达自己的改造客观世界的愿望。神的意愿就是人的意愿。渴望蕃衍人口，造出一支改造世界的浩浩荡荡大军，从而崇拜生殖力，并把能充分表达生殖力的女阴神化成女媧或黄帝这些天神或人帝。之所以如此，是因为“对女性祖先的崇拜，还包括对女性生殖器官的崇拜。”^②黄帝（以及女媧）的原型是女阴，由是获得合理的科学解释。

需要申明的是，我们这儿探讨的是华夏族团远古的天神或人帝黄帝的本来面目。原型之与经过演化形成的新形象，应该存在着质的差异。然而其发展的脉络还是十分清晰的。

（作者单位 安徽省社会科学院文学所）

①③④ 《民间文艺季刊》1987第2期。

② 《古史辨》七（上）第401页，上海古籍版。

③ 《河南大学学报》1986第4期。

④⑤ 《社会科学战线》1987第3期。

⑥⑦ 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》。

⑧ 党晓梵《先秦思想史论略》第294页，陕西人民出版社。

⑨⑩ 宋兆麟等《中国原始社会史》第463页、484页，文物版。

⑪ 荣尔德《远古文化史》第19页，三联版。

（下转第67页）

- 学院学报》1979年第1期。姚宝元、王锡三《对孔子历史地位的看法》，《河北大学学报》1971年第2期。蔡尚思《孔子和历代孔子崇拜者的关系问题》，《中华文史论丛》1979年第1期。周振甫《孔子论礼》，《文史哲》1979年第6期。周子同、贺卓君《关于孔子的几个问题》，《中华文史论丛》1979年，孙叔平《孔丘思想评析》，《中华文史论丛》1979年。
- ② 参见李泽厚《孔子再评价》，《中国社会科学》1980年第2期。严北溟《孔子要平反孔家店要打倒》，《社会科学辑刊》1981年第1期。
- ③ 刘蔚华《孔子研究中的方法论问题》，《哲学研究》1984年第9期。
- ④ 郭碧波《孔子思想核心的再认识》，《哲学研究》1985年第9期。
- ⑤ 参见方延明《三分法之我见》，《文汇报》1987年1月1日。蔡尚思《也谈实事求是地评价孔子——与匡亚明同志商榷》，《文汇报》1987年3月10日。
- ⑥ 参见翁绍军《孔子的仁与苏格拉底的知》，《读书》1986年第4期。陈景营《试论孔子的仁与耶稣的》，《齐鲁学刊》1984年第6期。王国富《孔子和亚里士多德中道观念的异同》，《毕节师专学报》1986年第5期。
- ⑦⑫ 韩连琪《论孔子的仁与礼学》，《宁夏大学学报》1986年第1期。
- ⑧ 严北溟《再论孔子的“仁”——古代人道主义思想的核心》，《江海学刊》1982年第1期。
- ⑨ 凌初《孔子的仁是人道主义吗》，《齐鲁学刊》1983年第3期。
- ⑩ 王法周《孔子中庸含义析》，《郑州大学学报》1975年第4期。
- ⑪ 周晓琳《孔子仁学系统初探》，《南京师范学院学报》1986年第3期。
- ⑬⑭ 刘景心、孙万智《考论孔子仁的结构》，《北方论丛》1982年第1期。
- ⑮ 方延明《仁与礼不等于孔子思想的内容与形式》，《社会科学研究》1985年第2期。
- ⑯ 姚宝元、王锡三《对孔子历史地位的看法》，《方延明《孔子思想的四个来源和四个组成部分》，《求实》1985年第5期。
- ⑰ 李泽厚《孔子再评价》，《鹿朴《中庸评议》，《中国社会科学》1980年第1期。
- ⑱⑲ 杨柳桥《论孔教》，《哲学史论丛》吉林人民出版社。
- ⑳ 刘蔚华《中庸之道是辩证法的思想体系》，《武汉大学学报》1980年第5期。
- ㉑ 王德荣《哲学基本问题与孔子的哲学》，《兰州大学学报》1984年第1期。
- ㉒ 杨凤麟《孔子思想性质辨析》，《北方论丛》1984年第5期。
- ㉓ 李宗任《动摇于唯物主义与唯心主义之间的孔子天命观》，《四川师范学院学报》1984年第1期。
- ㉔ 郭明《试论孔子的辩证认识论》，《复旦大学学报》1981年第6期。
- ㉕ 杨凤麟《孔子的认识论及其在中国哲学史上的贡献》，《中国哲学史研究》1985年第1期。
- ㉖ 刘树勋《孔丘认识论再评价——兼与傅云龙同志商榷》，《光明日报》1981年1月22日。
- ㉗ 孙斌来、宋一夫《如何理解孔子生而知之》，《松辽学刊》1985年第1期。
- ㉘ 周廷钰《生而知之正解》，《光明日报》1984年12月3日。
- ㉙ 苏洲雷《孔学三论》，《江海学刊》1984年第1期。
- ㉚ 鹿朴《沉思集》第130—131页。上海人民出版社。
- ㉛ 郭沂《孔子的思维结构及其对中国传统思维方式的影响》，《齐鲁学刊》1986年第3期。
- ㉜ 杜任之、高树帜《孔子“仁学”精华是哲学人类学》，《山西师大学报》1985年第2期。

(续第62页)

- ① 冯汉骥《云南晋宁石寨山出土铜器研究》，《考古》1983年第6期。
- ② 《闻一多全集》第1册第26页，三联版。
- ③ 《古史研究》第3集第568—569页，商务版。
- ④ 《甲骨文字研究·释祖妣》，《郭沫若全集》(考古编)第11卷，第17页。
- ⑤⑥ 《周子同经学史论著选集》第85—86页，上海人民出版社。
- ⑦⑧⑨⑩ 《原始文化》第135、137、181、181页，张锡彤译，三联版。
- ⑪⑫ 《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷，第76页；第3卷，第61页。
- ⑬ 兰克《原始的宗教和神话》，《民间文艺集刊》4集。
- ⑭⑮ [法]列维·斯特劳斯《野性的思维》第120、70页，李幼燕译，商务版。
- ⑯ 吕振羽《史前期中国社会研究》第73页，三联版。
- ⑰ 拙文《从神话与原始宗教看帝尧》，《延安大学学报》1985年第4期。
- ⑱ 任继愈主编《宗教辞典》第1043页，上海辞书版。
- ⑲⑳ 《哲学笔记》第228—229页。